

hecho es el poder que determina el derecho. El concepto de derecho colapsa sobre el concepto de poder coactivo²⁷.

La doctrina pura parece pues naufragar contemporáneamente en ambas las piedras que quería evitar: el conocimiento científico del derecho prescribe obediencia al derecho existente, e identifica el derecho existente en base a la efectividad del poder coercitivo²⁸. Kelsen ha fallado en el doble tentativo de individuar una específica normatividad del derecho, que sea distante de las dos opuestas polaridades de la moral (moralidad política, idea de justicia, etc.) y del poder bruto (poder coactivo, fuerza física).

El análisis de Celano termina pues con una sospecha: que, a lo mejor, el espacio entre aquellas opuestas polaridades sea simplemente vacío.

Giorgio Pino

J. FINNIS, *Ley Natural y Derechos naturales*, Abeledo Perrot, Buenos Aires 2000 (trad. y estudio preliminar de Cristóbal Orrego de la sexta edición de *Natural Law and Natural Right*, Oxford University Press (Clarendon Law Series), Oxford, 9ª ed. Rev. 1996; la primera es de 1980).

Veinte años después de que se publicara por vez primera la obra de John Mitchel Finnis: *Natural Law and Natural Right*, editado en la famosa colección "Clarendon Law Series", de Oxford University Press, 1980, dirigida durante años por Herbert Lionel Adolphus Hart, acaba de ver la luz la primera traducción castellana, realizada por el argentino Cristóbal Orrego, en la editorial Abeledo-Perrot, en Buenos Aires, dirigida por el profesor Carlos Ignacio Massini Correas.

La primera cuestión que uno se podría plantear al hacer un recensión de la traducción es: "¿por qué se traduce tan tarde una obra de filosofía del derecho tan conocida en todo el mundo anglosajón?". A mi juicio existen, al menos, tres razones. En primer lugar, la creciente popularidad de John Finnis desde que publicara el libro hasta nuestros días, y el debate doctrinal que sigue

27. B. CELANO, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, cit., pág. 383; una crítica análoga en la iluminante contribución de N. BOBBIO, *Kelsen e il problema del potere*, en , 1981, pág. 58 y ss.

28. B. CELANO, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, cit., pag. 384.

suscitando su obra. En segundo lugar, porque la doctrina contenida en un libro tan denso como éste –tardó trece años en escribirlo– no es fácilmente comprensible si no se conocen las obras posteriores de Finnis, donde comenta y aclara muchos puntos de su obra principal. En tercer lugar, porque esta obra de Finnis –Cristobal Orrego lo explica con todo detalle en el estudio preliminar de la versión castellana– tenía por destinatario, en primer lugar, a Hart y a sus seguidores, y, en segundo lugar, a los utilitaristas norteamericanos.

Sin embargo, considero que el momento de la edición de la versión castellana no podía ser mejor, puesto que prácticamente coincide con el de la publicación de una nueva obra de Finnis que, posiblemente ejerza una mayor influencia que *Natural Law and Natural Right*. Me refiero a su libro *Aquinas*: una monografía extensa y muy documentada sobre el pensamiento moral, político y jurídico de Sto. Tomás. Se trata de un libro, ahora sí, libre de servidumbres, dirigido al gran público. Un libro que –no me cabe la menor duda– pronto se traducirá al castellano.

Casi parece una fórmula de estilo en la recensión de una traducción, pero, salvo raras excepciones, es inevitable decir que la traducción pierde en claridad respecto al original. Sin embargo, como dice Cristóbal Orrego, más pierde si no se traduce. Vaya por delante el más sincero agradecimiento a este autor argentino por haber puesto a disposición de los lectores hispanos una obra que ya es un clásico del pensamiento ético y jurídico.

Casi todos los comentarios que he leído sobre la obra de Finnis hacen notar la profundidad de sus razonamientos, la sutileza de sus argumentaciones, la originalidad de su pensamiento y la precisión de sus definiciones. Quizá por este motivo, el traductor no haya querido arriesgar demasiado a la hora de traducir determinados vocablos que no encuentran un término equivalente en castellano, por lo que se justificaría la existencia de términos que no existen en castellano, tales como “razonabilidad”, “performativo”, “definicional” y muchos otros. Yo no lo hubiera hecho así; hubiera intentando buscar la palabra o expresión castellana más adecuada, pero muy posiblemente hubiera perdido en fidelidad al pensamiento de Finnis.

A los que ya conozcan la versión inglesa de la obra de Finnis les aconsejaría que, al menos, lean el estudio introductorio de Orrego. Son sólo veinte páginas, pero contienen una síntesis de la biografía intelectual del profesor australiano hasta el año 2000; una historia, con anécdotas curiosas, de la redacción del libro *Natural Law and Natural Right*, un elenco completo de todas la obra de Finnis publicadas hasta la fecha, así como una referencia a los principales estudios que sobre él se han hecho. Casi toda la información que nos

proporciona en estas páginas proceden de conversaciones *previas* mantenidas entre el autor y el traductor.

Desde 1980, fecha de la primera edición inglesa de la obra, se han sucedido ocho ediciones más —en todas ellas se ha revisado el texto original—, y su éxito ha sido tal el mundo anglosajón, que John Mitchel Finnis se ha convertido en un punto de referencia obligado en el ámbito de la filosofía jurídica.

Las características fundamentales del pensamiento de Finnis son un compendio de lo que, cada vez con más frecuencia, se viene llamando “neoclasicismo”; y que el autor australiano, afincado en Oxford, proyecta sobre la teoría del derecho. El neoclasicismo es una corriente de pensamiento ético y jurídico, nacida en el ámbito anglosajón (especialmente en USA) en la segunda mitad del siglo que acabamos de terminar. Corriente iniciada por Germain Grisez, profesor de ética en la Universidad de *Maryland*, USA. El neoclasicismo asume gran parte de los planteamientos filosóficos clásicos, especialmente de Aristóteles, Platón y Sto. Tomás, pero rechaza un buen número de interpretaciones que de ellos han hecho los neoescolásticos de los siglos XVII y XX. Los neoclásicos reprochan a la escolástica del siglo de oro español y a gran parte del llamado tomismo de principios del siglo XX el haber interpretado erróneamente buena parte de la argumentación moral de Sto. Tomás y de Aristóteles. Esta argumentación de los neoclásicos presenta una justificación histórica muy documentada, recogida, entre otros lugares, en las páginas 66 a 80 del libro que comentamos. John Mithel Finnis denuncia especialmente la falsificación realizada por Francisco Suárez en el *De Legibus*, cuando presenta el pensamiento clásico sobre el derecho natural como aquél que deriva de la inclinación, que la razón convierte en obligación. Para los neoclásicos éste es el caballo de batalla de su argumentación: ni Sto. Tomás, ni Aristóteles argumentaron la existencia ni el contenido del derecho natural a partir de las inclinaciones naturales. El derecho natural —según los neoclásicos— no es un conjunto de prescripciones *que se deriven de un conocimiento especulativo* de la naturaleza humana, ni de un estudio antropológico o social. El derecho natural, en sus primeros principios, es conocido por la razón práctica con la misma inmediatez y evidencia con que la razón especulativa conoce el principio de no contradicción.

Una idea madre del pensamiento neoclásico consiste en que el razonamiento práctico no comienza comprendiendo la naturaleza humana desde fuera, mediante observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos, sino *experimentando* cada uno su propia naturaleza, por así decir, desde dentro, bajo la forma de las propias inclinaciones. *No hay, por lo tanto, un proceso de inferencia.* Los neoclásicos consideran que nadie hace un juicio moral del

siguiente modo: “yo tengo (o todo el mundo tiene) una inclinación a conocer las cosas”, para deducir que “el conocimiento es un bien que debe ser buscado”. Más bien –argumentan ellos– sucede al contrario: mediante un simple acto, que no es una inferencia o deducción del entendimiento, uno capta (*grasp*) que el objeto concreto de la inclinación que experimenta en su persona ejemplifica o manifiesta una forma de bien para uno mismo o para sus semejantes.

La idea de lo razonable preside la moralidad de la argumentación neoclásica, en el sentido de que el camino para descubrir lo que es moralmente bueno o malo no consiste en preguntar qué es o no conforme a la naturaleza humana, sino en preguntar qué es razonable. Y la argumentación sobre la racionalidad de un comportamiento –no me parece correcta la traducción por “razonabilidad” de Cristóbal Orrego, porque ese término no existe en nuestro vocabulario– nos lleva, en última instancia, hasta los primeros principios no derivables de la racionalidad práctica, principios que no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana, sino al bien humano.

Finnis comparte la crítica de Hume al iusnaturalismo, por cuanto el profesor australiano considera que la norma moral no es conocida a partir del conocimiento especulativo de la naturaleza humana; lo que supone derivar proposiciones prescriptivas de otras descriptivas: el cómo sea la naturaleza humana no es razón suficiente para obrar conforme a ella, porque, en última instancia, admitido –Finnis lo admite– que la naturaleza humana tenga como, por así decir, unas normas de uso o de buen funcionamiento, ¿por qué tengo yo que cumplirlas?, ¿qué me obliga a realizar mi naturaleza? El conocimiento especulativo de la naturaleza humana no me proporciona una razón convincente y definitiva para obrar; sencillamente me dice: “si respetas estas condiciones, respetas tu propio ser”. Bien, ¿y qué?, diría Finnis. Es entonces cuando el profesor australiano argumenta que el conocimiento práctico del bien es mucho más persuasivo o provocador para la acción, que el conocimiento especulativo de la naturaleza. De todas maneras, Finnis reconoce que ni siquiera el conocimiento práctico de un bien concreto es una razón última para obrar: uno puede resistirse al atractivo de la razón práctica, por ejemplo, a conservar la propia vida. Entonces, ¿hay alguna razón última que justifique la obligatoriedad de las normas morales? Esta cuestión es afrontada en el último capítulo del libro (luego volvemos sobre esta cuestión).

Aunque el neoclasicismo no comenzó como una reivindicación del tomismo por el tomismo, entusiasmo que indiscutiblemente Finnis no sentía, debido a su inicial formación utilitarista y analítica, lo cierto es que en la trayectoria intelectual del autor australiano se ha ido despertando un creciente interés por

la obra del Aquinate, hasta el punto de fundamentar su filosofía moral, jurídica y política sobre argumentaciones de Sto. Tomás. Para corroborar esta consideración basta haber leído el último libro de Finnis, referido un poco más arriba: *Aquinas*, obra que inicia una nueva colección de la editorial *Oxford University Press. Founders of Modern Political and Social Thought*. Una obra que, dicho sea de paso, presenta una interpretación del pensamiento moral del Aquinate que difiere en mucho de la imagen convencionalmente difundida por la escolástica, extendida entre no pocos que se consideran “tomistas”.

Precisamente uno de los principales tópicos que Finnis rechaza, tanto en las últimas ediciones de *Natural Law and Natural Right* como en *Aquinas*, es el recurso a la naturaleza para *conocer* las normas morales. Finnis está convencido de que desde el principio hasta el final de las argumentaciones éticas de Sto. Tomás, las categorías primarias son el “bien” y lo “razonable”. Lo “natural” es, desde el punto de vista de la ética tomista –siempre según Finnis– un apéndice especulativo añadido a sus reflexiones metafísicas, y no un instrumento para conocer los *principia per se nota*¹.

Los que han escrito sobre la doctrina de Finnis y sobre los neoclásicos suelen comenzar subrayando la distinción entre “bienes premorales” y “bienes morales” (ojo, no se debe confundir esta terminología con la empleada por los utilitaristas: unos los utilizan en el sentido contrario que los otros). Según los neoclásicos, los bienes pre-morales, o bienes humanos básicos (*basic human goods*) son aquellos bienes que, prescindiendo de las circunstancias concretas de cada uno, se puede decir que convienen al hombre; que son deseados por sí mismos; que son irreducibles entre ellos, pues todos estos bienes son igualmente fundamentales; se puede *participar* en ellos de muchas maneras, incluso inmoralmente; pero, en cualquier caso, dicha participación hace inteligible la acción a los ojos de un observador imparcial. Tales bienes humanos básicos

1. Esta argumentación es tan capital en el pensamiento de Finnis que nos la encontramos, prácticamente en los mismos términos, en casi todas sus obras fundamentales: en esta que comentamos (cf. pp. 66 y ss.). Igualmente en *Fundamental of Ethics*, 1983, pp. 66 y ss. En su magnífica obra *Aquinas*, 1998, pp. 86 y ss. Y entre las publicaciones de los mayores exponentes del neoclasicismo, nos encontramos argumentaciones similares en la obra de Germain GRIEZ: “*The First Principle of Practical Reason*”, en «*Natural Law Forum*», 1968, pp. 168-201. Incluso, el mismo Neil Mc CORMICK, comparte esta interpretación y respeto hacia el pensamiento tomista (al menos en este punto), en “*Natural Law Reconsidered*”, en «*Oxford Journal of Legal Studies*», (1981), n° 1, pp. 99 y ss. Con más contundencia todavía nos encontramos la misma argumentación en la obra conjunta de Joseph BOYLE, Germain GRIEZ y John FINNIS: “*Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*”, en «*American Journal of Jurisprudences*», n° 32, (1987), pp. 100 y ss.

son identificados con los primeros principios del derecho natural de la doctrina clásica.

¿Cuáles son estas realidades o bienes humanos básicos? Finnis nos presenta una lista cerrada de siete bienes humanos básicos: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, la racionalidad práctica y la religión. Tales bienes humanos fundamentales o bienes pre-morales son irreductibles, en el sentido de que no admiten la existencia de ningún bien ulterior al que estos se subordinen. Ni siquiera la felicidad es un bien “más último”, pues la felicidad como tal no está en ninguna parte; la felicidad consiste en estar haciendo algo que llene la vida, y ese algo es la participación razonable en los bienes humanos básicos. Respecto al placer como fin último, la argumentación de Finnis es extensa, puesto que su auditorio principal es utilitarista, y en este sentido es frecuente su recurso al famoso argumento de Robert Nozick, sobre la “máquina de la experiencia”, recogido en su obra de 1974: *Anarquía, Estado y Utopía*. Por lo que se refiere a la gloria de Dios como fin último, la argumentación de Finnis se fundamenta en textos citados por el mismo Aquinate para demostrar que dicha gloria no es separable del bien humano; Finnis recurre a la cita de S. Ireneo recogida en la Suma: “la vida del hombre es la gloria de Dios, y la gloria de Dios es el hombre vivo” [plenamente realizado].

Los bienes humanos fundamentales o bienes humanos básicos, también bienes premorales, son principios para la acción. Por ejemplo, el bien fundamental de la vida es principio de muchas acciones, tales como abrigarse cuando hace frío, comer cuando se tiene hambre, huir o defenderse de una amenaza natural o humana. Pero tales bienes no actúan en abstracto por así decir: interpelan el comportamiento a través de manifestaciones concretas: por ejemplo, cuando veo un barco velero y decido sentarme y contemplar su navegación, la decisión ha sido motivada por una interpelación concreta al conocimiento, que actúa como principio para la acción.

Pero, ¿cuándo una acción interpelada por el conocimiento práctico de algún aspecto de uno o varios bienes humanos fundamentales es moral? ¿Cuándo estamos ante una acción correcta? O, mejor dicho, ¿cuándo estamos ante una participación razonable en un bien humano fundamental? En este punto Finnis se irá separando de quien podemos considerar el “fundador” del neoclasicismo, Germain Grisez, al presentar una lista de requisitos o “exigencias de la racionalidad práctica” que difiere de la ofrecida por el profesor de la Universidad de Maryland, en tanto que el primero asumirá casi enteramente la filosofía tomista, si bien, insisto, con una interpretación diferente en muchos puntos de la convencional. De todas maneras el distanciamiento entre Grisez y Finnis no es

tan patente en *Natural Law and Natural Right*, ni siquiera en su última edición; quizá —y éste me parece que es uno de los puntos más vulnerables de la obra— por un propósito de no modificar ostensiblemente las sucesivas ediciones que se han ido publicando desde 1980.

Si en la obra *Aquinas* Finnis deja claro que la virtud de la prudencia es la que garantiza una participación razonable en los bienes humanos básicos, sorprende que en *Natural Law and Natural Right* a penas utilice el término “prudencia”. Finnis recurre a lo que hemos dicho que llama “exigencias de la racionalidad práctica”; que Grisez denomina “modos de responsabilidad”. Estas exigencias, según Finnis, tienen que darse conjuntamente para que pueda hablarse de una participación razonable en un bien humano fundamental. Distingue siete: un proyecto de vida coherente; la ausencia de preferencia arbitraria entre los bienes; no preferencia arbitraria entre las personas; equilibrio entre el compromiso con los propios proyectos y un razonable desapego; una limitada relevancia de las consecuencias prácticas de los actos; respeto a todo bien humano en cada acto; respeto a la propia conciencia y respeto al bien común. Como se ve, estamos ante diversas condiciones que nos encontramos, muchas veces por separado, en las diferentes filosofías morales.

Por lo que respecta a la consideración que Finnis hace de la ciencia jurídica, conviene subrayar la aceptación de su carácter valorativo: toda ciencia jurídica está necesariamente guiada por valoraciones personales, porque hasta los juicios que parecen meramente descriptivos suponen una previa selección de los datos relevantes, y estimar sobre la relevancia supone ya un juicio de valor. Además, el lenguaje jurídico manifiesta, tanto en los documentos como en la misma conversación, que está lleno de juicios de valor. Por otra parte, argumenta Finnis, si se niega al científico jurídico la posibilidad de valorar, se le estaría negando la misma posibilidad de delimitar su objeto de estudio para diferenciarlo de otros saberes vecinos, tales como la ética o la política; delimitación a la que casi nadie renuncia (basta ver el contenido de la mayor parte de las Memorias Docentes que presentan los profesores a los concursos).

¿Cómo actúa el Derecho en relación con los bienes humanos básicos y su participación razonable? El Derecho (entendido siempre como conjunto de normas) garantiza un tipo de unión entre los hombres que Finnis llama “coordinación por interés o utilidad” (es el sentido pobre del concepto de amistad aristotélico, que se distingue de la amistad por placer y de la amistad por el bien del amigo, Cf. Et. Nic. Libro VIII). La coordinación por interés o utilidad es una unión instrumental entre varios sujetos para que cada uno realice su propio interés, por lo que necesitan coordinar determinadas actividades y recursos propios. Este tipo de coordinación genera un bien común, el bien común.

Por ejemplo, dos estudiantes que se ponen de acuerdo para aprender un idioma, contratan a un profesor, alquilan un local, organizan el temario, fijan las horas de clase de acuerdo con el profesor... han creado una trama de relaciones que benefician a cada uno, aunque los intereses que persigan sean diferentes: el profesor quiere ganar dinero; un alumno desea aprender inglés para hacer el doctorado; el otro, para ser camarero de un hotel de cinco estrellas... Cada uno tiene su fin particular, pero a cada uno le interesa que este entramado de relaciones se conserve y se refuerce: al profesor le interesa que los alumnos no dejen de asistir; lo mismo a cada uno de ellos le interesa que permanezca el otro, porque si un alumno desaparece, el que queda tendría que pagar el doble... A todos les interesa que el aula esté limpia y ventilada, que no haya interrupciones innecesarias durante las clases... Todo esto es el bien común de una sencilla relación o comunidad humana como la que han formado nuestros tres personajes del ejemplo. Pues bien, si proyectamos este caso tan simple sobre la sociedad política, tendremos el concepto de bien común: conjunto de condiciones que favorece una participación equilibrada o proporcional en los bienes humanos fundamentales. Por lo tanto, el bien común no es el importe o beneficio neto de la convivencia social, como si del PIB se tratara. El bien común sólo se puede medir por referencia a la facilidad que en una sociedad tiene cada miembro para lograr participar razonablemente en los bienes humanos básicos. El bien común tiene, por lo tanto, un carácter meramente instrumental para la realización de cada individuo. Este carácter instrumental del bien común no supone una defensa del individualismo; antes al contrario: manifiesta que el ser humano sólo se realiza en común, en comunidad; manifiesta que uno es y puede ser mucho más con los otros, que aquello que sería aisladamente.

En esta concepción del bien común se enmarca el concepto de justicia. La justicia es, en general, una cualidad del carácter por la que cada persona se inclina más o menos (en virtud de la "mayor o menor justicia que uno *posea*") a favorecer y promover el bien común de la propia sociedad.

La teoría de la justicia de Finnis, inspirada principalmente en la obra de Aristóteles y de Sto. Tomás, manifiesta la dificultad de distinguir en la *práctica* entre lo que tradicionalmente se ha considerado como obligaciones de justicia conmutativa, distributiva y legal. Ésta última ni siquiera a efectos expositivos o didácticos se puede delimitar con claridad: su imagen tradicional de obligación de contribuir al bien común en la medida establecida por las leyes; como obligación de los administrados hacia el gobernante para que éste, a su vez, lo redistribuya, se difumina. Para Finnis todos los miembros de una comunidad tienen obligaciones redistributivas, o, mejor dicho, todos son responsables del bien común, al que pueden contribuir inmediata o mediatamente. Contribuyen

mediatamente a través del gobernante cuando, por ejemplo, pagan sus impuestos para que, a su vez, reviertan sobre el conjunto de la comunidad. Pero, Finnis insiste en el carácter sustancialmente supletorio de lo que tradicionalmente se ha llamado justicia legal: no es otra cosa que un instrumento de la justicia distributiva.

Por lo que se refiere a la distinción entre justicia conmutativa y distributiva, aunque en teoría está clara, en la práctica hay muchos casos en que la diferencia se difumina. Una disposición normativa o una decisión política es justa desde el punto de vista distributivo si es una solución razonable ante el problema de repartir algo que es esencialmente común, pero que es necesario, por razones del bien común, que sea asignado a personas concretas. Pero, por poner sólo un ejemplo, cuando un juez determina la cuantía que debe indemnizarse como consecuencia de una lesión culpable en bien ajeno, —lo que supone, a primera vista, una clara obligación de justicia conmutativa— se difumina a la hora de considerar la cantidad de la indemnización, que se determinará no sólo en vista del coste de la reparación, sino también de lo que establezca la ley.

La legitimidad del Derecho dependerá, por lo tanto, de su capacidad de asegurar la justicia, esto es, de garantizar una adecuada contribución al bien común. Dicho con otras palabras, el Derecho es concebido por Finnis como un proyecto de solución razonable, previsiblemente efectivo, ante problemas relevantes de coordinación social, teniendo siempre presente el bien común (lo que también supone ratificar, tolerar, regular, o anular, otros proyectos de solución razonable que provengan de instancias subordinadas a la autoridad de la comunidad completa).

Pero, ni el temor a la sanción en caso de incumplimiento, ni la contribución al bien común se presentan como razones últimas que justifiquen la obediencia al Derecho. La obligatoriedad del Derecho no se puede justificar con la simple amenaza de sanción, como si se presentara una alternativa al destinatario igualmente legítima desde el punto de vista moral: “el cumplimiento de la obligación o el cumplimiento de la pena, tú eliges”. Cuando Finnis trata toda la cuestión de las leyes meramente penales, hay que ser consciente de que se refiere, no al sentido restringido que puede tener en la doctrina clásica española de *leges moere poenales* (aquellas conductas que no obligan moralmente, como la que prohíbe a un peatón cruzar un semáforo en rojo a pesar de que claramente no haya ningún coche). Cuando Finnis se refiere a las teorías de las leyes meramente penales está pensando en todos aquellos que no consideran moralmente obligatoria ninguna obligación jurídica: es la perspectiva propia del utilitarismo, que calibra la conveniencia o no de una conducta (su “moralidad”) desde la perspectiva del placer o dolor neto que provoque.

El mismo Finnis es consciente de que la justificación de la obligatoriedad del Derecho en el bien común no es una razón última. Más allá de la convicción racional de que la observancia del Derecho contribuye a que uno mismo, y los demás, puedan participar con mayor facilidad e intensidad en los bienes humanos fundamentales, y por lo tanto, realizarse como personas, no hay más argumentos filosóficos que justifiquen racionalmente la obligatoriedad del Derecho. Finnis es claramente consciente de ello, y afronta la cuestión en el último capítulo del libro. La tesis de Finnis es la siguiente: después de demostrar, por la vía de la contingencia, la existencia de Dios y la creación, postula como *hipótesis filosófica* muy razonable (cuya demostración compete a la historia y a la teología) el carácter personal del Ser Divino, en cierta manera semejante al hombre, capaz de una relación de amistad con él; que, por amor, crea el mundo y el hombre, y que sólo por amor, por el deseo de participar en *un juego divino*, secundando su plan creador y providente, el hombre, al participar razonablemente en los bienes humanos fundamentales (en todos, no sólo en la religión) participa en el juego del *Divino Titiritero*. Cuanto mayor sea la docilidad a la tensión de los hilos (manifestados por la racionalidad práctica), representará en esta vida una obra maestra, tan magistral como el Titiritero que, *sin forzarle*, le anima a obrar conforme a la razón práctica.

Diego Poole Derqui

O. A. GHIRARDI, *Le raisonnement judiciaire*, Bordeaux, Éditions Bière, Col. Philosophie du Droit-16, 1999, 164 pp.

La *Science* et la *Logique* du *Droit* se confondent en un point d'exercice que les juristes ont coutume d'appeler le *raisonnement judiciaire*. L'intérêt constant que lui porte la doctrine n'est plus à démontrer, tant il est vrai que le raisonnement judiciaire est la condition même de toute la légitimité pratique du Droit, que ce soit dans la connaissance du droit interne, ou dans son approche comparatiste.

On peut néanmoins déduire de cette double direction, que le raisonnement judiciaire *est une activité spécifique de la raison juridique qui, en même temps qu'elle délimite son propre espace d'exercice, en habilite les schèmes logiques et fonctionnels*. Le raisonnement judiciaire nous conforte alors, aussi bien